

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen

Druck und Expedition: Büchler & Co., Bern

Inhalt: Dr. H. W. Bartsch, Mölln (Deutschland): Die philosophische Bestreitung der Entmythologisierung des Neuen Testaments. – Prof. Dr. Fritz Buri, Basel: Theologie der Existenz.

Die philosophische Bestreitung der Entmythologisierung des Neuen Testaments

Eine Antwort auf Karl Jaspers Vortrag: «Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung».

Wenn wir uns mit Karl Jaspers' Votum kritisch auseinandersetzen, so geschieht dies von einer Sicht des Bultmannschen Unternehmens her, deren Unterschied zu der von Jaspers vorausgesetzten von vornherein festgestellt und begründet werden muß.

Das Bultmannsche Unternehmen steht im Dienst der Verkündigung der Kirche. Es hat seinen Ursprung in dem immerwährenden Bemühen des Predigers, die Botschaft des Neuen Testaments dem Hörer in der Gegenwart verständlich weiter zu sagen. Ganz abgesehen davon, ob Bultmann selbst seine Arbeit so versteht oder nicht, muß sie so verstanden werden von dem Zusammenhang her, in dem sie in der Geschichte der Auslegung des Neuen Testaments steht. Das unter dem Schlagwort «Entmythologisierung» bekanntgewordene Unternehmen ist nur die konsequente Weiterführung der formgeschichtlichen Forschungsarbeit, die als wesentlichstes Ergebnis die Erkenntnis gezeigt hat, daß der «Sitz im Leben» der synoptischen Perikopen die urchristliche Predigt ist, daß von daher die Intention der Evangelien allein die Verkündigung ist. Damit kommt Bultmanns Unternehmen in Zusammenhang mit der theologischen Arbeit Martin Kählers und seines Schülers Schniewind, ein Zusammenhang, der auch durch die Vorbehalte, die Schniewind geltend gemacht hat, nicht verringert wird¹. Eine Nichtbeachtung dieses Zusammenhangs würde ein Lösen der Arbeit von ihren Wurzeln bedeuten und zugleich ein Verständnis der Wirkung verhindern, die Bultmann seit der Zeit des Kirchenkampfes gerade auf die junge Gen-

¹ Vgl. dazu in «Kerygma und Mythos», Bd. I², S. 77 ff. und 122 ff.

ration der Pfarrer — und zwar in erster Linie auf ihre Predigt und erst von daher auf ihre Theologie — bis heute ausübt.

Bultmann hat bei diesem Unternehmen Begriffe und Gedankengänge verwendet, die er bei dem Philosophen Heidegger fand. Er sieht bei diesem Philosophen ein Verständnis des menschlichen Daseins, das bis zu einem bestimmten Punkt dem entspricht, was das Neue Testament über das menschliche Dasein aussagt. Das Neue Testament spricht den Menschen auf dieses Verständnis seines Daseins hin mit seiner Botschaft an. So bleibt Bultmann auch in diesem Punkt im Dienst der Verkündigung.

Wir haben nunmehr die Aufgabe, zu prüfen, inwieweit die Ablehnung, die Bultmann von seiten Jaspers' erfährt, durch Mißverständnisse bedingt ist, die z. T. durch Nichtbeachtung dieser Richtung seiner Arbeit entstanden sind, inwieweit es sich um einen notwendigen Dissensus handelt, der aus der Verschiedenartigkeit der Aufgaben erwachsen ist, die der Theologie und der Philosophie gestellt sind.

I.

Jaspers sieht die Entmythologisierung auf zwei Voraussetzungen gegründet, auf Bultmanns Auffassung der modernen Wissenschaft sowie des modernen Welt- und Menschenbildes und auf seine Auffassung von der Philosophie. Diese beiden Säulen, auf die er das Unternehmen gegründet sieht, erscheinen ihm nicht tragfähig (76)².

Damit ist eine durch den Gesprächspartner bedingte Verschiebung der Diskussion gegenüber dem Gespräch innerhalb der Theologie gegeben, die gleich zu Anfang die Feststellung einer bestimmten Begrenzung der von Jaspers vorgetragenen Kritik erlaubt.

Die Auffassung der Wissenschaft, des Welt- und Menschenbildes und der Philosophie sind durchaus nicht *Voraussetzungen*, auf denen die Entmythologisierung wie ein Gebäude auf seinen Säulen ruht, sondern das durch die Entwicklung der modernen Wissenschaft geprägte Welt- und Menschenbild ist in seinem Unterschied zum Welt- und Menschenbild des Neuen Testamtes der *Anlaß* des Unternehmens, und die aus der Philosophie übernommenen Begriffe sind das *Sprachmaterial*, mit dem Bultmann den Versuch einer Interpretation der neutestamentlichen Botschaft unternimmt. Die Voraussetzung für Bultmanns Unterfangen ist dagegen die Interpretierbarkeit der neutestamentlichen Botschaft. Um diese Voraussetzung geht das theologische Gespräch seit Beginn und wird weiterhin darin verharren, daß diese Voraussetzung auf der einen Seite abgelehnt und auf der andern Seite freudig ergriffen wird.

Allerdings greift Jaspers' Kritik darum nicht weniger tief. Sind auch die Voraussetzungen für das Unternehmen nicht berührt, so ist doch damit, daß die Auffassung der Wissenschaft und die benützten philosophischen Begriffe einer Kritik unterzogen werden, der Erfolg des Unternehmens in Frage gestellt, insofern, für den Fall, daß die Kritik recht hat, die Interpretation Bultmanns keine bessere Verstehensmöglichkeit für den modernen Menschen bietet. Es geht zwar nicht wie in der theologischen Diskussion um die Legitimität des Unternehmens, es geht aber darum,

² Die Zitate beziehen sich auf die «Schweizerische Theologische Umschau» 1953.

ob die Notwendigkeit für das Unternehmen gegeben ist, ob es einen Erfolg auf Grund der Interpretationsmethode versprechen kann. Hat Jaspers recht, so ist das Unternehmen Bultmanns, selbst wenn es theologisch legitim ist, die von Bultmann gebotene Interpretation tatsächlich die Aussagen des Neuen Testamentes in ihrem Gehalt wiedergibt, am Ende erfolglos, da die Interpretation Bultmanns dem modernen Menschen ebenso unverständlich bleibt wie die Botschaft des Neuen Testamentes selbst. Ist tatsächlich, wie Jaspers behauptet, sowohl der Realismus und der Materialismus des Menschen ebenso gleichbleibend wie seine «Bereitschaft zum Glauben der Absurden» (76), so ist zudem die Notwendigkeit einer Interpretation nicht einzusehen.

Es ist nun aber zu fragen, ob Jaspers bei seinem Reden von dem modernen Menschen tatsächlich *den* Menschen meint, den Bultmann mit seiner Interpretation anzusprechen sich müht. Bultmann hat bei seinem Unternehmen den Menschen im Auge, der als der Hörer der neutestamentlichen Botschaft diese auf Grund seines Weltbildes nicht mehr so zu hören vermag, wie sie der Mensch zur Zeit Jesu hörte, als Anrede, die sein eigenes Leben betrifft, als Kerygma. Es ist nun die Frage, ob Jaspers den gleichen Menschen im Auge hat, wenn er von der gleichbleibenden Bereitschaft zum Glauben des Absurden spricht, und vollends, wenn er die der modernen Wissenschaft eigene Freiheit von einem Weltbilde anführt.

Dieses Gleichbleibende hat Jaspers damit ebenso überschätzt, wie er Bultmann ein Unterschätzen vorwirft. Er sieht den Glauben im Neuen Testament grundsätzlich als einen Glauben des Absurden in Parallele zu allem modernen Aberglauben, wie er sich sowohl in der Erscheinung des Nationalsozialismus und Bolschewismus wie auch im Glauben an Astrologie usw. zeigt.

Mit dieser Feststellung bestätigt Jaspers ungewollt die Notwendigkeit des Bultmannschen Unternehmens, ganz abgesehen davon, ob es erfolgreich ist; denn nicht die Unfähigkeit zu solchem «Glauben» bedingt diese Notwendigkeit einer Interpretation, sondern gerade die von Jaspers damit bezeugte Tatsache, daß der Glaube des Neuen Testamentes nicht mehr anders als solcher «Glaube des Absurden» verstanden wird. Jaspers bezeugt, daß er nicht mehr versteht, was das Berichten von wunderbarem Geschehen — man glaube ihm oder nicht — eigentlich bezeugen will über die Feststellung eines wunderbaren Geschehens hinaus. Die Notwendigkeit für eine Interpretation des Neuen Testamentes liegt eben darin, daß der neutestamentliche Glaube sich durchaus nicht im Glauben an das Absurde erschöpft, daß er aber heute lediglich als solcher erscheint.

Der Unterschied läßt sich gerade an den von Jaspers angeführten Beispielen sehr gut aufzeigen. Der moderne Aberglaube, wie er sich im Nationalsozialismus und Bolschewismus ebenso ausprägt wie im Glauben an Astrologie und Theosophie, ist nicht dem Glauben der fröhlichen Missionare analog, wie Jaspers meint. Im Nationalsozialismus und Bolschewismus glaubt der Mensch an den Eintritt des vollkommenen Glücks «durch Vollendung der Gewaltsamkeit, die sie magisch herbeiführt» (76). Es ist aber die gewaltsame Durchsetzung seiner Ideen, es ist die eigene Kraft, der der Mensch damit die Fähigkeit zuschreibt, dieses säkulare Reich Gottes herbeizuführen. Der Aberglaube des modernen Menschen ist der ausschließliche

Glaube an die eigene Macht. Der Glaube der früheren Missionare an das Kommen des Gottesreiches gründete dagegen in einem Geschehen, das sie bezeugten, in dem eschatologischen Handeln Gottes. Es ist nun kein Zweifel darüber, daß diese Wandlung zu dem modernen Aberglauben ihre Wurzel in der Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung hat, die dem modernen Menschen ein wachsendes Vertrauen in die eigene Macht gegeben hat. Aber auch der Aberglaube, der sich in dem Glauben an Astrologie usw. zeigt, ist in seiner heutigen Gestalt nicht ohne dieses Vertrauen denkbar. Dadurch ist der mirakelhafte Charakter allen wunderbaren Geschehens stärker in den Vordergrund getreten, und der Mensch sucht durch allerlei magische Praktiken das seiner Kontrolle zu unterwerfen, was sich der eigenen Macht entzieht. Alles wunderbare Geschehen im Neuen Testament zeugt dagegen von dem der Macht und Kontrolle des Menschen sich entziehenden Handeln Gottes, und die Berichte davon haben in diesem Zeugnis ihr eigentliches Ziel. Dies ist jedoch, wie Jaspers unter Beweis stellt, dem modernen Menschen nicht mehr verständlich. Daß ein Wunder nur noch als Mirakel verstanden wird, ist, abgesehen von der Frage der Bereitschaft zum Glauben, an wunderbare Ereignisse in der Entwicklung der Wissenschaft begründet.

Bultmann selbst ist z. T. mitverantwortlich dafür, daß Jaspers die Frage des Wunders allein in der Frage der Bereitschaft des Glaubens sieht, nicht aber in der Frage nach der Möglichkeit des Verstehens seiner von den neutestamentlichen Zeugen intendierten Aussage. Seinen Satz, daß man nicht «in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen (kann) und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testamentes glauben» (Kerygma und Mythos I, S. 18 von Jaspers zitiert und zurückgewiesen S. 94), hat Jaspers mit Recht zurückgewiesen. Aber Bultmann hat doch auch die hier aufgewiesene Frage des Glaubens als Kern des eigentlichen Problems neutestamentlichen Glaubens aufgezeigt: «Aber der zum Aberglauben herabgesunkene Geister- und Wunderglaube ist etwas völlig anderes, als was er als Glaube einst war.» (K. u. M. I, S. 18, Anm. 1.) Diese Frage wird vollends deutlich in seiner Unterscheidung von Wunder und Mirakel, die Jaspers nicht genügend beachtet hat.

Von nicht geringerer Bedeutung ist Jaspers' Behauptung, daß die moderne Wissenschaft «als ein entscheidendes Kennzeichen (hat), daß sie auf ein Weltbild verzichtet, weil sie erkannt hat, daß dies unmöglich ist» (76). Es steht uns nicht zu, diese Behauptung zu bezweifeln. Es wäre allerdings zu fragen, ob dieser Verzicht auf ein Weltbild auch der Wissenschaft überhaupt möglich ist. Der Verkünder der biblischen Botschaft hat jedoch nicht «die Wissenschaft» als sein Gegenüber, sondern den Menschen, der diesen Verzicht auch dann nicht leisten kann, wenn er diese Einsicht hat. Er kann von daher wohl zu der Erkenntnis der Vorläufigkeit seines Weltbildes kommen, und diese Erkenntnis scheint stärker um sich zu greifen. Dadurch ist wohl eine Entspannung der apologetischen Situation der Kirche erreicht, aber man darf diese Entspannung einerseits nicht überschätzen, und anderseits ändert sich dadurch im Grunde nichts, da dem Verkünder immer noch Menschen gegenüberstehen, die in einem bestimmten Weltbild befangen sind, und dieses Weltbild bleibt von dem jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Forschung bestimmt. Jaspers erkennt dies auch, wenn

er sagt, daß auch unser Zeitalter «in seiner Durchschnittlichkeit» in Weltbildern lebt. Es ist eben jener Mensch, dem die Wissenschaft eben nur «als Wissenschaft nicht mehr grundsätzlich begriffen» (77) zugänglich ist, dem sich der Verkünder gegenübersieht. Weil Bultmann diesen Menschen im Auge hat, dem die Wissenschaft bisher nur «in vermeintlich endgültigen Ergebnissen in bezug auf das Ganze der Dinge» (77) zugänglich geworden ist, darum trifft sein Satz für diesen Menschen zu: «Der Einheit der Welt im wissenschaftlichen Denken entspricht die Einheit des wissenschaftlichen Denkens selbst.» (Von Jaspers zitiert und bestritten S. 77.)

II.

Jaspers' Kritik hat ihren Grund darin, daß der Philosoph nicht den Verkünder der biblischen Botschaft hinter dem Unternehmen Bultmanns sieht, sondern lediglich den theologischen Wissenschaftler. Darum sieht er auch nicht den Menschen, um dessen willen diese Interpretation versucht wird und den Bultmann in seinen einleitenden Darlegungen zeichnet, um die Notwendigkeit der Interpretation zu erweisen. Dieser Mangel hat eine weitere Folge in Jaspers' Kritik an Bultmanns Unterscheidung zwischen «existential» und «existentiell». Jaspers kritisiert die existentielle Interpretation Bultmanns: «Als allgemeingültiges Erkennen wird behandelt, was nur als Erwecken und Unruhigmachen Sinn hat... Es wird in begrifflichen Bestimmungen fixiert, was nur im transzendentierenden Denken in Schritten geschehen kann, die Sinn nur haben in dem Maße, als sie in einem inneren Handeln Widerhall finden und Wirklichkeit in der Lebenspraxis des so Denkenden werden oder waren.» (79.)

Diese Kritik hat um so mehr Gewicht, als sie sich mit mancher Kritik von theologischer Seite trifft. Die scheinbare Teilnahmslosigkeit der Aussagen existentialer Interpretation läßt übersehen, daß diese Aussagen immer auf eine existentielle Entscheidung zielen, diese stets entweder in Ablehnung oder in Übernahme hervorrufen. Es trifft durchaus zu, daß es ein Irrtum ist, zu meinen, man könne durch existentialie Interpretation etwa über den christlichen Glauben neutral etwas wissen, ohne sich ihm gegenüber für das eigene innere Handeln zu entscheiden. Es kann darum vollends bei der christlichen Theologie kein unverbindliches Wissen geben. Ist in diesem Sinne allem, was Jaspers als vermeintliche Kritik an Bultmanns Unternehmen vorbringt, zuzustimmen, so kann diese Kritik selbst nur als ein Mißverständnis genommen werden, das um so verständlicher ist, als ihm eine ganze Reihe von Theologen ebenso verfallen sind. Es wäre nur zu fragen, wie man einem solchen Mißverständnis überhaupt entgehen kann. Gibt es einen Weg der Interpretation, der im transzendentierenden Denken geschieht, oder kann man es der Interpretation anmerken, daß sie so und nicht anders geschieht? Kann man es kenntlich machen, daß die Interpretation im inneren Handeln Widerhall finden muß? Liegt nicht vielmehr eben das, was Jaspers bei Bultmann vermißt, in der Verantwortung des Predigers, dem Bultmann die Aufgabe nicht abnehmen kann, den er aber für seine Aufgabe zurüstet und für den darum die Interpretation immer nur den Sinn haben kann, den Jaspers von solchen Aussagen erwartet.

Daß die Interpretation Bultmanns nur in dieser Zielrichtung verstanden werden kann, wird noch durch einen weiteren Umstand bestätigt. Nur scheinbar ist das Selbstbewußtsein jener biblischen Zeugen, auf das hin Bultmann ihre Aussagen interpretiert, das Letzte, auf das seine Interpretation zielt. In dem Wandel des Selbstverständnisses von der ungläubigen zur gläubigen Existenz, der durch die existentialie Interpretation sichtbar wird, tritt als diesen Wandel Schaffendes das eschatologische Handeln Gottes hervor, wird nicht direkt, objektiviert, sondern indirekt durch die von ihm erzeugte Wandlung des Zeugen erkennbar. Damit wird durch diese Interpretation verständlich, daß die Zeugen dieses Handeln Gottes bezeugen wollen. Sie tun es, indem sie objektivierend von diesem Handeln Gottes reden, es in Wundern usw. sichtbar werden lassen. Für uns erkennbar ist jedoch jener Wandel des Selbstverständnisses, und dieser Wandel deutet auf das nicht zu wissende und nicht zu erkennende, sondern nur in der Entscheidung anzunehmende oder zurückzuweisende Handeln Gottes hin. Indem Bultmann die neutestamentlichen Aussagen in existentialer Interpretation wiedergibt, bezeugt er ebenso dieses Handeln Gottes, wie es die neutestamentlichen Zeugen taten, auch wenn dies in der Form nicht immer von vornherein einsichtig ist.

III.

Vielleicht kann Jaspers dieses letzte Ziel der Interpretation, die Verkündigung des Wortes, das mir mit dem Anspruch begegnet, Gottes Wort zu sein, gar nicht in den Blick bekommen, weil es nur dem deutlich wird, der sich von diesem Worte getroffen weiß. Und nur von daher ließe sich Jaspers' Kritik endgültig zurückweisen, während wir diese Intention der Arbeit Bultmanns nur neu bezeugen, aber keineswegs beweisen können. Es läßt sich jedoch im weiteren Verlauf der Kritik deutlich machen, wie eben dieses Ungenügen, ein von daher notwendiges Ungenügen der Erkenntnis des Ziels der Arbeit immer wieder sichtbar wird. Damit wird zugleich die Notwendigkeit des Dissensus zwischen dem Theologen, dem Diener dieser Verkündigung und dem Philosophen deutlich. Das gilt besonders für die Kritik, die Jaspers nunmehr der Entmythologisierung als existentialer Interpretation des Mythos zuteil werden läßt.

«Entmythologisierung ist fast ein blasphemisches Wort. Es ist nicht Aufklärung, sondern Aufkläracht, die das Wort Mythus so entwerten kann.» (82.) Dies erscheint Jaspers so, weil ihm der Mythos eine «ergreifende Wirklichkeit» (83) bleibt, auch wenn er sich bewußt ist, «daß im Sinne raum-zeitlicher Realität hier menschliche Erlebnisse stattgefunden haben» (83). Er wehrt sich darum gegen die Verarmung unseres Lebens, die durch eine Eliminierung der Mythen eintreten muß. Dennoch sieht er hinter Bultmanns Bemühen «eine halbe Wahrheit», nämlich «die Abgleitung mythischer Chiffersprache in die Auffassung garantierter und garantierender Leibhaftigkeit» (83) kritisch aufzuheben. Das ist eine Aufgabe, die allen Zeiten immer wieder gestellt ist. Es kann nun allerdings nicht behauptet werden, daß Bultmann lediglich dieser von Jaspers anerkannten Notwendigkeit Rechnung trägt; denn Entmythologisierung des Neuen Testaments geschieht sicher nicht zur «Wiederherstellung der mythischen Spra-

che», für sie hat der Mythos nicht wie für Jaspers einen eigenen selbständigen Wert, sondern der Mythos tritt überhaupt nur in seiner Beziehung zur neutestamentlichen Verkündigung in das Blickfeld des Theologen. Deshalb geht es ihm auch nicht darum, die «ergreifende Wirklichkeit», die sich für den Philosophen im Mythos offenbart, herauszuheben und diese in der mythischen Sprache als der ihr gemäßen Chiffer zu bewahren, sondern es geht ihm darum, daß der Anspruch, der in den mythologischen Aussagen der Bibel an mich geht, hörbar bleibt. Er war für den Menschen neutestamentlicher Zeit in den mythologischen Aussagen selbst hörbar. Die mythologischen Aussagen riefen den Menschen zu einer sein Leben bestimmenden Entscheidung. Wie Jaspers selbst es unter Beweis stellt, können sie dies heute nicht mehr, zumindest nicht mehr so unmittelbar und so allgemein. Der Anspruch, der Ruf zur Entscheidung gegenüber dem Anspruch des Wortes wird nicht mehr gehört, die Mythen sind lediglich noch Chiffren für eine hinter ihnen stehende «ergreifende Wirklichkeit».

Die Zustimmung, die Jaspers trotz allem praktisch dem Unternehmen Bultmanns zollt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Jaspers damit etwas anderes als Ergebnis erwartet hat, als Bultmann selbst intendiert. Dies wird sichtbar in „der Forderung Jaspers“, «im Gegenzug zugleich die Verwirklichung der mythischen Sprache zu vollziehen» (83), obwohl praktisch die Entmythologisierung auch dieser Forderung nachkommt. Das wird in der programmatischen Schrift Bultmanns und auch in der theologischen Diskussion selbst zwar nicht deutlich, es muß sich aber notwendig in der Praxis des Predigers zeigen, der unter dem Programm Bultmanns die Verkündigung vollzieht. Der Prediger verzichtet nicht auf die mythische Sprache. Er redet weiter vom Wunder der Auferstehung, weil er keine andere Möglichkeit kennt, anschaulich vom eschatologischen Handeln Gottes zu reden, aber er redet in der mythischen Sprache mit dem Wissen, daß er nur dieses Handeln Gottes, aber weder die «objektive Wirklichkeit» eines wunderbaren Geschehens noch die «ergreifende Wirklichkeit» des Mythos selbst bezeugen soll.

Für den Prediger ist jedoch die Notwendigkeit des Redens in mythologischer Sprache lediglich praktisch bedingt. Sie ist durch die Unmöglichkeit verursacht, direkt, objektivierend vom Handeln Gottes zu reden. Alles Reden von Gottes Handeln kann es nur in seinen Wirkungen bezeugen. So weist der Mythos für den Prediger als Zeugen von diesem Handeln über sich selbst hinaus, während für Jaspers der Mythos einen Eigenwert hat, der gewahrt werden muß und der durch das, was Jaspers als Entmythologisierung gelten lassen will, nur klarer heraustreten soll. Es geht nur darum, daß der Charakter der Chifferschrift gewahrt bleibt gegenüber einer «unfrommen, materialistischen Anschauung der mythischen Leibhaftigkeit als einer greifbaren Realität, der der Charakter der Chiffer verlorengeht und die damit erst Aberglaube wird». So ist die Notwendigkeit des mythischen Redens für Jaspers grundsätzlich gegeben, nicht nur praktisch durch die Unzulänglichkeit unseres Redens bedingt.

Hier zeigt sich der notwendige Dissens zwischen dem Theologen und dem Philosophen, der zuletzt in dem begründet ist, was Bultmann als Heilsgeschehen bezeichnet, von dem wir als von dem eschatologischen

Handeln schon verschiedentlich sprachen. Da dieses dem Philosophen unzugänglich ist, er von ihm zumindest nicht so reden kann, wie Bultmann es tut, muß sich dieser Dissensus ergeben, kann Jaspers der «Entwertung» des Mythos durch Bultmanns Unternehmen nicht zustimmen. So spitzt sich die Auseinandersetzung in dem Punkte zu, den Jaspers selbst als das entscheidende Für und Wider bezeichnet.

IV.

Jaspers meint in Bultmanns Arbeit «das Ergebnis solchen Ringens um die Wahrheit biblischer Gehalte gegen andere biblische Gehalte wahrzunehmen», dem er nicht folgen kann (85). Er meint, Bultmann folge ausschließlich Paulus und Johannes unter Abwendung vom Alten Testament und den Synoptikern. Er zeichnet die theologische Position Bultmanns durchaus richtig: «Die Offenbarung liegt für ihn nicht in einem historisch kennbaren Jesus, sondern in einem aus den späteren Texten hörbaren und in diesen selber gemeinten Heilsgeschehen, das die Jünger und Apostel konzipiert haben.» (85) An diesem Satz ist nur der Schluß irreführend. Gerade nach der Darstellung Bultmanns, die Jaspers mit diesem Satz ja wiedergeben will, ist das Heilsgeschehen nicht eine Konzeption der ersten christlichen Zeugen, sondern eben das eschatologische Handeln Gottes. Die Konzeption der Jünger und Apostel ist das Zeugnis von diesem Heilsgeschehen, so wie die spätere Gemeindetheologie seine Entfaltung ist. Aber Jaspers zeigt mit diesem Satz die gleiche Grenze seines Verstehens, die sich vorher gezeigt hatte, daß er zwischen beidem nicht zu unterscheiden vermag, da er nichts von diesem Heilsgeschehen weiß, das sich keiner Erkenntnis darbietet, sondern lediglich im Glauben angenommen und bezeugt werden kann. Wie darum dieses Heilsgeschehen für ihn zusammenfallen muß mit den Mythen, die von daher ihren Eigenwert bekommen, so muß es wiederum zusammenfallen mit dem Zeugnis der Jünger und Apostel. Ein relatives Recht zu dieser Meinung erwächst aus der Tatsache, daß nach der Darstellung Bultmanns dieses Heilsgeschehen uns tatsächlich nur im Zeugnis der Jünger und nur in den es bezeugenden mythologischen Aussagen begegnet. Auch auf theologischer Seite hat dieser Umstand ja dazu geführt, daß man Bultmann vorwarf, «es gäbe bei ihm gar kein Heilsgeschehen mehr, es ereigne sich bei ihm nur Selbstbewußtsein, und dieses Selbstbewußtsein sei der letzte Rest von Heilsgeschehen, von dem Bultmann noch zu sprechen vermöge. Bultmann wisse nichts mehr vom Osterereignis, sondern nur noch vom Osterglauben der Jünger. Es ist dies jedoch ein Kurzschluß, der eine ontische Identität dort annimmt, wo lediglich ein notwendiger Weg für die Bezeugung und für unser Erkennen angegeben ist.

Jaspers möchte dieser Theologie die «Lebenswirklichkeit des Neuen Testaments» (85) gegenüberstellen. Die «Wirklichkeit Jesu bei den Synoptikern» (86) erscheint ihm an Gehalt reicher als der «spiritualisierte Christus des Johannes-Evangeliums», bei dem er lediglich den «Märchenzauber auf Goldgrund» sieht. Nach dem, was Jaspers über die Wirklichkeit der Mythen gesagt hat, können wir uns vorstellen, was ihm die Wirklichkeit Jesu bedeutet, die auch für ihn, abgesehen von der Frage nach der

Historizität der einzelnen Berichte, vorhanden ist. Es ist eine Wirklichkeit, die unübersetbar ist, die nur so in Mythen ausgesagt werden kann, es ist aber nicht der Anspruch eines an mich ergehenden Wortes.

In diesem Gegeneinanderstellen der Theologie des Paulus und Johannes gegen die Synoptiker durch Jaspers zeigt sich der Schaden, der daraus entstanden ist, daß die Forschungsarbeit am Neuen Testament, wie sie durch die gattungs- und formgeschichtliche und durch die religionsgeschichtliche Forschung vorangetrieben worden ist, von der Philosophie überhaupt noch nicht zur Kenntnis genommen wurde, daß sie eben durch die Arbeit Bultmanns zum erstenmal von der Philosophie registriert, aber noch nicht voll verarbeitet worden ist. Hätte etwa ein Résumé dieser Arbeit, wie es Sir Edwyn Hoskyns in seinem Buch «The Riddle of the New Testament» gibt, den Gesichtskreis der Philosophie erreicht, wäre ein solches Gegeneinanderstellen nicht möglich. Jaspers wüßte dann, daß man nicht von einer Lebenswirklichkeit des Neuen Testaments im Gegensatz zur Verkündigung des Heilsgeschehens reden kann, daß vielmehr die Verkündigung dieses Heilsgeschehens auch für die von ihm angeführte Lebenswirklichkeit die Grundlage bildet, daß das ganze Neue Testament in allen seinen Teilen nur Entfaltung dieser Verkündigung gibt, die wohl hier und dort verschieden ausgeprägt ist, aber niemals gegensätzlich, selbst dort nicht, wo es lange so geschienen hat, wie etwa in dem Verhältnis des Jakobus-Briefes zu Paulus. Darum trifft Jaspers' Analyse der Arbeit Bultmanns als Ergebnis eines Ringens um die Wahrheit biblischer Gehalte gegen andere biblische Gehalte nicht zu. Es geht vielmehr um die Herausarbeitung des Kerns der neutestamentlichen Schriften, von dem her das ganze Neue Testament zu verstehen ist. Dieser Kern ist aber in der Verkündigung des Christus durch die Forschungsarbeit herausgeschält, an der Bultmann entscheidenden Anteil hat.

V.

Mit dieser Kritik ist eine Entscheidung gefallen: Das Heilsgeschehen, von dem her und auf dessen Bezeugung hin Bultmanns Interpretation sich vollzieht, ist für Jaspers lediglich ein Teil biblischer Gehalte, gegen den er andere Gehalte meint stellen zu können, die für ihn im Ringen um die Wahrheit den Vorzug haben. Die damit gegebene Ablehnung des Zeugnisses vom Heilsgeschehen ist dabei das Entscheidende. Sie ist der eigentliche Kern der ganzen Haltung Jaspers', und wenn er vom «Unheil» der Entmythologisierung spricht, so darum, weil durch sie allein dieses Heilsgeschehen als Inhalt des Neuen Testaments erscheint und das, was Jaspers selbst am Neuen Testament wesentlich ist, verlorengeht, wo nicht dieses Zeugnis angenommen wird. Jaspers läßt damit jedoch das ganze Unternehmen nicht fallen, sondern prüft kritisch im folgenden, inwieweit es Bultmann gelungen ist, den Glauben an dieses Heilsgeschehen verständlich zu machen. Diese kritische Betrachtung des durch die Interpretation der neutestamentlichen Zeugnisse dargebotenen Verstehens des urchristlichen Glaubens setzt ein mit einer wesentlichen Unterscheidung in der Definition des Verstehens.

Eigentliches, ursprüngliches Verstehen bedeutet «jede Weise, in der wir denkend Wirklichkeit gegenwärtig haben.» (86) «Verstehen ist die

Weise der Gegenwart des Seins, das wir sind.» (87) Davon unterscheidet Jaspers das «Verstehen des Verstandenen». Nach der von Jaspers gegebenen Definition und besonders im Blick auf das Unternehmen Bultmanns erscheint es mir besser, vom Verstehen eines einmal von irgendwem geleisteten Verstehens zu sprechen. Zumindest erscheint mir dieses Verstehen eines einmal geleisteten Verstehens von dem unterschieden zu sein, was man Verstehen des Verstandenen nennen kann. Wenn Jaspers dann aber weiterhin diese Unterscheidung nicht als klare Scheidung zweier Gebiete, sondern als Ausdruck einer Spannung verstanden wissen will, so scheint mir dieses mehr für das Verstehen eines einmal geleisteten Verstehens zuzutreffen.

Eine reine Scheidung beider Verstehensweisen ist darum nicht möglich, weil die Suspendierung der eigenen Wertung, des eigenen Dabeiseins nur uneigentlich, nicht wirklich möglich ist; denn die eigenen Wertungen sind die Quelle aller Einsicht, die zum Verstehen führt. Darum ist in jedem Verstehen des Verstandenen als Möglichkeit das eigentliche, ursprüngliche Verstehen immer mit vorhanden.

Ebenso ist aber auch immer vorhanden die Gefahr, aus der Spannung in eine Verwechslung beider Verstehensweisen zu geraten, das Verstandene zu objektivieren und es für die eigene Wirklichkeit zu halten. Dieser Gefahr ist Bultmann nach Jaspers' Kritik erlegen. Er erwartete, bei Bultmann echtes, ursprüngliches Verstehen zu finden, und fand nur jenes Verstehen des Verstandenen, das sich selbst bereits für eine Wirklichkeit hält, ohne dieses Verstehen in Aneignung selbst tatsächlich zu leisten. «Trotz bewußter Abwehr der Vergegenständlichung kann diese nicht aufhören, wird jedoch im Selbstmißverständnis unbemerkt, darum ein falsches Wissen und in den Mitteilungsweisen ein falsches Glauben.» (90) Eine schärfere und zugleich verstehendere Verurteilung von Bultmanns Bemühen ist kaum denkbar. Was aber hatte Jaspers erwartet? Er spricht es aus: «Die Theologie gründet daher ihr Verstehen auf den Heiligen Geist. Ob er irgendwo weht oder nicht, wer könnte das allgemeingültig entscheiden! Aber der Hörende darf es aussprechen, wo er sich von ihm, und mag er noch so schwach sein, getroffen weiß, wo nicht. Und er kann umschreiben, wie ihm das Ausbleiben erscheint. Wo Aneignung geschehen ist, da ist der Ton hörbar aus der Glaubwürdigkeit des Umgreifenden, woraus gesprochen wird. Dann ist aufgehoben die Unglaubwürdigkeit der unumgänglichen Objektivierung, bei der nur sachliche Geltung in Anspruch genommen wird. Bei Bultmann ist in der Weise des Sprechens überall die Verantwortung des wissenschaftlichen Forschers fühlbar» (91). Ein «nur» wäre hier hinzuzufügen und weiter: es ist nicht fühlbar jenes Umgreifende, das dem Hörer erst alle Worte zum Klingen bringt, sie für ihn zur Anrede, zum Ruf des Glaubens werden läßt.

Jaspers' Kritik läßt sich weder zurückweisen noch entkräften. Er will das Umgreifende hören, aus dem jede Theologie wächst, er will das Wehen des Heiligen Geistes spüren. Es ist aber zu fragen, ob Jaspers hier nicht an die Grenze schlägt, die jeder Theologie als Wissenschaft gezogen ist, sofern ihr wissenschaftliches Bemühen in Spannung steht zu dem Auftrag der Verkündigung. Ist darum Jaspers' Kritik nicht ebenso sachlich entscheidend wie wissenschaftlich unmöglich, ebenso zu beurteilen, wie er es selbst tut: «Die Kritik einer Theologie wird dann die wissenschaftlich unmöglichen,

aber sachlich entscheidende Frage stellen, ob und was sie für diese glaubende Lebenswirklichkeit bedeuten möge.» (92) Kann aber diese Frage überhaupt beantwortet werden? Kann sie so beantwortet werden, daß daraus ein wissenschaftlich schlüssiger Beweis erwächst? Dies ist nicht möglich. Es kann nur bezeugt werden, daß die Theologie dies und dies für die glaubende Lebenswirklichkeit bedeutet, so wie etwa für Bultmanns Arbeit von Seiten der Prediger bezeugt werden kann, daß diese Arbeit Entscheidendes für ihre Predigtätigkeit, und das wäre dann ja ihre glaubende Lebenswirklichkeit, bedeutet. Aber genau so könnte bezeugt werden, daß sie nichts, radikal nichts bedeutet, sondern den Fragenden leer läßt. Beides ist möglich. Und wo man nach einer objektiven Antwort sucht, wird man anstatt des Heiligen Geistes allenfalls Geist aufweisen können, anstatt des Glaubens allenfalls eine Gläubigkeit. Hier schlägt Jaspers an die Grenze des Unverständlichen darum, weil der Geist weht, wo er will, und weil der Glaube dort erwächst, wo Gott es will, weil die Frage nur da eine Antwort erhalten kann, *ubi et quando visum est deo*.

Dennoch behalt Jaspers' Frage, die er damit nicht nur Bultmann, sondern aller Theologie stellt, ihre Bedeutung. Sie weist den Theologen immer wieder auf die Gefahr, in der er als wissenschaftlicher Theologe steht. Es kann sein, «daß Theologen sprechen im Ausweichen ihrer Ungläubigkeit vor dem existentiellen Anspruch durch das Reden über ihn, durch Kenntnisse eines gedachten Glaubens und durch Operationen zur Sicherung der Kirche». (92) In dieser Gefahr steht die konservative Theologie in gleicher Weise, ohne daß sie es selbst vielleicht in der vermeintlichen Geborgenheit der rechten Lehre gewahr wird. Anderseits läßt sich freilich nicht unter Beweis stellen, daß diese Gefahr vermieden ist.

Im Grunde weiß Jaspers aber auch, daß er von Bultmann etwas erwartet hat, was dieser nicht leisten kann, da es nur in der Verkündigung selbst geschehen und nur im Glauben erkannt werden kann. Er sieht, es ist «nur in der Nachfolge Sache einer gelehrten Theologie, ursprünglich vielmehr Sache der Theologie des Seelsorgers, der täglich in der Praxis steht, der der konkreten menschlichen Situation Genüge tun und sich bewähren muß». (93) Als eigentliche Aufgabe der Theologie, die Bultmann nicht erfüllt, nennt Jaspers, «gegen die heute gewaltigen wirklichen Gefahren, gegen die der Angst erwachsenen, in ratlosem Irregehen ergriffenen trügerischen Hoffnungen und Erwartungen, gegen die Ausflüchte, die analog in Medizin, Politik, Theologie und überall ruinös sind» (94), Hilfe zu bringen. Eine solche Hilfe muß die echten Hoffnungen und Erwartungen aufzeigen, die wirkliche Zuflucht bieten. Die christliche Theologie kann das aber nur im Bemühen um ein Verstehen jener Hoffnung und Erwartung, die die ersten Missionare verkündeten. Ihre Aufgabe kann darum nur die einer Interpretation im Sinne des Verstehens von Verstandenen sein mit aller Spannung, die solchem Verstehen zu eigen sein muß.

So ernsthaft die Theologie in dieser Situation den Vorwurf bedenken muß, den Jaspers Bultmann gegenüber erhebt, er bleibe in theoretischen Erörterungen stecken, die Aufklärung und Orthodoxie verbinden, da dieser Vorwurf aus der Sorge erwächst, die Spannung zwischen ursprünglichem Verstehen und dem Verstehen des Verstandenen könne im Selbstmißverständnis aufgegeben sein, so darf die Theologie sich doch zugleich daran

erinnern, daß dieser Vorwurf nicht vermieden werden kann, daß jede Theologie in diesen Verdacht geraten muß, die sich interpretierend um ein Verstehen des einmal geleisteten Glaubens bemüht.

VI.

Warum einerseits Jaspers' Erwartung nicht erfüllt werden kann und wieweit sein Vorwurf dennoch zu Recht bestehen kann, wird deutlich in der Abgrenzung, die Jaspers von seiten der «echten Liberalität» gegen die echte Orthodoxie und gegen Bultmann vollzieht.

«Dieser Glaube im Raum der Liberalität lebt kraft seiner selbst, unmittelbar von der Transzendenz, ohne Garantie eines von außen Wahrnehmbaren oder Überlieferten, aber von diesem erweckt und erfüllt als das, was alles so Überlieferte wiederum zu prüfen vermag; dieser Glaube ist nicht durch Stützen gehalten, auch nicht durch die Stütze eines objektiven Heilsgeschehens als absoluten, die Bedingung des Glaubens selbst erst verleihenden Ereignisses.» (95) Diese von Jaspers vertretene Liberalität steht im Gegensatz zu Rationalismus und Liberalismus, zu dem Unglauben, «der seinen festen Boden in Rationalitäten abergläubisch zu haben meint». (96) Liberalismus ist «die intolerante Verabsolutierung eines vermeintlich endgültigen Verstandeswissens von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen» (97), während Liberalität die «grenzenlose Offenheit für Vernunft und Kommunikation zum Gediehenlassen aller echten Gehalte» (ib.) ist. Damit steht die Liberalität aber auch notwendig im Gegensatz zu aller Orthodoxie, bei der diese Offenheit, die stetige Bewegung, die Liberalität bedeutet, aufhört im Wissen.

Dennoch kommt Jaspers gerade hier den Aussagen Bultmanns so nahe, daß der Gegensatz beider bei gegenseitigem Verstehen sichtbar werden kann. Jaspers' Frage: «Ist erst die Offenbarung als objektive Realität da und folgt dann der Glaube an sie in der Wahrnehmung ihrer Wirklichkeit?» (100), verneint Bultmann ausdrücklich im Gegensatz zu aller konservativen Theologie, der alles an der «Objektivität» des Heilsgeschehens liegt, d. h. an ihrer Gelöstheit vom Glauben, an ihrem Vorher dem Glauben gegenüber. Ihr gegenüber betont Bultmann, daß das Heilsgeschehen zugleich Gegenstand und Grund des Glaubens ist, also nicht etwas «Objektives», das vorher und abgesehen vom Glauben wahrnehmbar ist, sondern immer erst im Ergreifen durch den Glauben. Er würde also die zweite Frage Jaspers' bejahen: «Oder ist der Glaube an Offenbarung in eins und untrennbar von der Offenbarung selbst, die den Glauben bewirkt?» (100)

Scheint hier eine Übereinstimmung vorzuliegen, die das Wesentliche berührt, der gegenüber alle Unterschiede mehr am Rande liegen, soweit sie nicht nur auf Mißverständnissen beruhen, so wird der Unterschied als wesentlicher und notwendiger jedoch sofort in einer weiteren Frage erkennbar: «Ist daher solche Offenbarung in der geschichtlichen Vielfachheit überall dort, wo sie behauptet wird, im Abendland in ihren verschiedenen Gestalten (Judentum, die christlichen Konfessionen, der Islam) und in Asien?» (100) Jaspers bejaht diese Vielfachheit der Offenbarung, da ihm jede nur die Möglichkeit einer solchen ist, die im Glauben ergriffen wird, aber auch dann nur als mögliche, niemals als absolute geglaubt wird. Die von ihm vertretene Liberalität «gibt preis die Ausschließlichkeit eines in

Sätzen zu bekennenden Wahren. Sie anerkennt, daß der Weg zu Gott auch ohne Christus möglich ist, daß Asiaten ihn auch ohne Bibel zu finden vermögen.» (101) Hierin weiß sich Jaspers mit Lessing eins, in dem er den vornehmsten Vertreter solcher Liberalität sieht.

Wollen wir nicht in den Fehler der Orthodoxie verfallen, die die Ausschließlichkeit der Offenbarung von vornherein, als vorher gegebene behauptet, so müssen wir dieser Liberalität ihr relatives Recht in bezug auf die Erscheinung der Offenbarung abgesehen vom Glauben zugestehen. Das Recht liegt in dem vorher zitierten Satz, daß die Offenbarung nicht als objektiv gegebene Realität behauptet werden, sondern lediglich vom Glauben bezeugt werden kann. In der Bezeugung durch den Glauben kann es jedoch das Zugeständnis solcher Vielfachheit und damit Relativität der Offenbarung nicht mehr geben, zumindest nicht für den christlichen Glauben. Dies hat seinen Grund darin und erweist sich darin als notwendig, daß der christliche Glaube an eine Person der Geschichte gebunden ist. Bereits in der Frühzeit des christlichen Glaubens war es sein Charakteristikum, daß er sich auf eine Gestalt der unmittelbaren Vergangenheit bezog und nicht auf eine Gestalt mythischer Vorzeit. Diese Bindung hat der christliche Glaube bis heute festgehalten. Mythische Gestalten aber sind wandelbar, sie können in den verschiedensten Ausprägungen immer wieder den gleichen Glauben als Möglichkeit der Lebensverwirklichung zum Ausdruck bringen. Geschichtlich ist an ihnen lediglich die jeweilige Ausprägung, die Form, die sie in dieser oder jener Religion annehmen. Sie sind darum immer Leistungen des Glaubens bzw. der Glaubenden selbst, auch wenn die Bedeutung der Geschichtlichkeit und die Unumgänglichkeit der geschichtlichen Herkunft und deren Sprache für den Glauben» (101) begriffen wird. Diese Bedeutung erschöpft sich jedoch in der Geltung des Glaubens, sie meint nicht die bestimmte Person, an die der christliche Glaube gebunden ist.

Dennoch bleibt der Glaube in eins und unabtrennbar von der Offenbarung selbst. Das heißt, daß die Person Jesu Christi nicht abgesehen vom Glauben als Offenbarung erkannt wird oder auch nur erkennbar ist. Von ihrer Erkennbarkeit kann überhaupt nur geredet werden vom Erkennen im Glauben her, niemals vorher oder abgesehen davon. Das Erkennen der Offenbarung geschieht im Glauben. So geht für den von außen Betrachtenden wohl Christus in die Relativität der Glaubensinhalte ein, wird zu einer Gestalt in der Vielfachheit der Offenbarung. Für den Glauben aber ist das Zugeständnis einer solchen Vielfachheit nicht möglich, denn er unterscheidet wohl zwischen der Offenbarung als seinem Grund und dem Glauben selbst, aber diese Unterscheidung ist erst eine nachträgliche, in der Besinnung des Glaubens auf sich selbst vollzogene. Er muß diese Unterscheidung vollziehen, da der Grund des Glaubens eine Person der Geschichte ist und keine auswechselbare mythische Gestalt.

Darum aber ist die Entmythologisierung die notwendige Besinnung des Glaubens auf diesen geschichtlichen Grund inmitten der mythologischen Aussagen. Wenn Buri und Jaspers diesen Grund ebenfalls mythisch nennen, da auch das verkündete Heilsgeschehen mythisch sei, so entfernen sie sich von Bultmanns Definition des Mythos, der diesen Begriff nicht auf das eschatologische Handeln Gottes selbst angewandt wissen will, sondern lediglich auf die Formen seiner Bezeugung. Er bestreitet die Anwendbarkeit

dieses Begriffes auf dieses Zeugnis selbst, da es als Zeugnis vom eschatologischen Handeln Gottes dieses nicht als erkennbar aufweisen will, sondern es nur als geschehen bezeugt und die Entscheidung zwischen Annahme und Ablehnung offen läßt. Es verobjektiviert also nicht, wie das mythologische Reden tut. So ist es auch keineswegs eine Forderung der Offenbarung, «als Gottes Wort und Tat geglaubt und anerkannt zu werden» (98), sondern der Zeuge gibt lediglich Kunde von dem ihm gewordenen Geschenk des Glaubens in dem Wissen, daß dieses Geschenk auch jeweils dem Hörer widerfahren kann, soweit es Gott gefällt, der in der Entscheidung zwischen Ja und Nein zu diesem Zeugnis verborgen am Werke ist. So bleibt, wie Jaspers es fordert, die Verborgenheit Gottes durchaus gewahrt. Sie wird nirgends angetastet, allein Gott durchbricht sie in seiner Freiheit hier und da, wo er es will, wo er sich dem Glaubenden im Glauben erschließt, jedoch niemals so, daß dieses Durchbrechen nun aufgewiesen werden könnte.

Von hier aus wird der notwendige Dissensus zwischen Jaspers und Bultmann verständlich. Es dürfte klar sein, daß der Zeuge der Offenbarung Gottes nicht von einem «Wagen des Ernstes in der Unsicherheit und Ungewißheit» (101) reden kann, handelt es sich doch gar nicht um ein eigenmächtiges, nicht einmal um ein selbstgeleistetes Wagen, sondern um ein Überwundensein, ein Ergriffensein durch Gott, das sich nicht in die Relativität mit andern Glaubensinhalten bringen läßt. Darum kann der christliche Glaube sich auch niemals selbst nur als mögliche Sprache verstehen neben andern möglichen. Sie ist für ihn wahre Sprache auch in einer Allgemeinheit und bewährt sich lediglich als solche in der geschichtlichen Situation.

Ebenso sieht der Glaube nicht in der eigenen Kraft, wohl aber in der Kraft Gottes, der er seine Existenz verdankt und die er bezeugt, das Heil für alle Menschen, und er kann dieses nirgends anders sehen, da ihm dieses Handeln Gottes, das er zwar überall wirksam glaubt, doch nirgends anders erkennbar ist. Es muß ihm aber müßig erscheinen, über die Möglichkeit einer anderweitigen Erkennbarkeit des Handelns Gottes zu reflektieren, da es ihm hier begegnet. Darum kann er seine Aufgabe nur darin sehen, dieses und nichts anderes zu bezeugen. Damit ist jedoch weder eine Intoleranz noch das Fällen von Verdikten verbunden, es schließt lediglich eine Indifferenz aus, die in jedem Glauben die Möglichkeit der Wahrheitsfindung sieht, die das «Heilsgeschehen nicht anders als die mythischen Gestalten sonst» (101) wertet.

Die Toleranz des Glaubens, um die es Jaspers geht, erwächst aus dem Wissen, daß es für den Glaubenden keine Möglichkeit gibt, den Nicht-glaubenden zu überzeugen, da er selbst ja nicht über ein Wissen von der Offenbarung verfügt, sondern diese nur im Glauben ergreifen kann. Er ist niemals, wie Jaspers es zu vermuten scheint, der die Wahrheit oder die Offenbarung Besitzende, sondern es trifft für ihn lediglich das Paulus-Wort zu: «Nicht daß ich's schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.» (Philipper 3,12.) In diesem Glauben ist also die von Jaspers gegen die Sicherheit der Orthodoxie gestellte dauernde Bewegung vorhanden. Dieser Glaube bedingt aber zugleich das von Jaspers abgelehnte Wissen von der «radikalen Sündhaftigkeit des Menschen

schlechthin» (103) und steht gegen die von ihm behauptete *nobilitas ingenita*. Durch diesen Begriff ist keineswegs, wie Jaspers meint, der biblische Passus «Christus in mir» wiedergegeben; denn der Christus in mir ist das Geschenk, das durchaus nicht eingeboren und nur wieder aus der Verschüttung zutage gefördert wird. Dieser Paulinische Ausdruck ist das «nicht Ich», die neue Existenz, die der Glaubende im Ergriffensein von Christus gewinnt.

Darum ist auch der Gedanke auf falschem Wege: «Selbst wenn die Orthodoxie recht hätte, würde Gott uns nicht verwerfen, weil wir uns redlich bemühen.» (102) Das Ergriffensein ist ja nicht das Ergebnis redlichen Bemühens, und ebensowenig geht es um ein Verwerfen im Sinne eines Gerichtsurteils. Gerade diese Vorstellung hat, wie Bultmann gezeigt hat, das Johannes-Evangelium entmythologisiert. Das Verworfenwerden bzw. das Bestehen im Gericht geschieht *jetzt* angesichts des geschehenden eschatologischen Handelns Gottes, und die Verkündigung kann nur weiter bezeugen: Wer nicht an den Sohn Gottes glaubt, der ist schon gerichtet. Jetzt geht das Gericht über die Welt (Joh. 12, 31). Daß damit kein Verdikt über das philosophische Bemühen ausgesprochen ist, ist überflüssig, noch zu betonen.

VII.

Zum Abschluß bringt Jaspers Erwägungen über das Verhältnis von Philosophie, Theologie und Religion, um in diesem Zusammenhang noch einmal das Verfehlen des Bemühens Bultmanns aufzuzeigen. «Wer aber philosophiert, muß betroffen sein, wenn er sieht, was der gerettete Rest (vorher = die Mitte) des Glaubens ist, was unmythisch sein soll, was Bultmann das Wesentliche ist: nämlich die Rechtfertigung allein durch den Glauben, den Glauben an das Heilsgeschehen, dieses für einen Philosophierenden fremdeste, wunderlichste, existentiell kaum noch eine Sprache bedeutende, dies Lutherische mit seinen schrecklichen Konsequenzen.» (102 f) Weil Bultmann sich hier entschieden illiberal erweist, der Orthodoxie verpflichtet, darum erreicht er nicht, was Ziel der Liberalität ist, das Einswerden von Philosophie und Theologie.

Allerdings ist dieses Ziel insofern begrenzt, als es die Religion nach Jaspers' Auffassung nicht erfassen kann. «In der Religion fließt die von der Philosophie nicht erreichbare und nicht begründbare Wirklichkeitsquelle durch die Gemeinschaft in bezug auf heilige Orte, Handlungen, Gegenstände, Bücher, durch Kultus und Gebet, durch das Amt des Priesters, kurz durch die Leibhaftigkeit der Chiffren.» (104) Es wird hier noch einmal Jaspers' Interesse am Mythos erkennbar, da auch der Mythos für ihn diese Leibhaftigkeit der Chiffren bietet.

Unterstellen wir zunächst, daß mit der Religion hier zugleich der christliche Glaube und die christliche Verkündigung getroffen seien, so ist zu fragen, ob Bultmann nicht gerade in seinem Reden vom Heilsgeschehen diese «von der Philosophie nicht erreichbare und nicht begründbare Wirklichkeitsquelle» aufgezeigt hat. Diese Frage erfährt eine positive Antwort darin, daß Bultmann dort vom «mythologischen Rest» redet, der bei aller Entmythologisierung bleibt, wo Jaspers von der Praxis der geschichtlichen Religion spricht, der die Gabe der «mythischen Sprache» (105) eigen ist. Der Unterschied zwischen beiden fällt mit dem Unterschied zusammen, der zwischen jeder Religion und der christlichen Verkündigung besteht. Für

die Religion fällt mythische Sprache und jenes, was als mythologischer Rest bei der Entmythologisierung des Neuen Testamentes zurückzubleiben scheint, zusammen. Nur von daher ist überhaupt von einem mythologischen Rest zu reden, wie Bultmann ihn auch nur uneigentlich in Rückicht auf solche Sicht seines Unternehmens erwähnt. Die Religion lebt in der mythischen Sprache, insofern sie darin ausspricht, was letztlich unerhellbar und darum unaussprechbar bleiben muß. Die Chiffren bleiben ein letztes, hinter denen das Dunkel lebt, das die Chiffren nur umschreiben und in seiner Dunkelheit benennen, aber nicht erhellen können. Für die christliche Verkündigung ist die mythische Sprache auch Chiffer für etwas, das die Alltagssprache auszusprechen nicht ausreicht, das darum immer als mythologischer Rest hinter allem Entmythologisieren erscheinen muß. Aber sie bezeugt dieses als das eschatologische Handeln Gottes in der Geschichte und darum unterschieden von allem Mythos, so daß der Ausdruck «mythologischer Rest» in Wahrheit immer nur uneigentlich gebraucht werden kann.

Die Religion ist grundsätzlich, wesentlich an den Mythos gebunden. Für sie kann darum der Vorgang einer Entmythologisierung nur insofern Sinn haben, als er den Mythos in seine eigentliche Bedeutung setzt. Sie kann der mythischen Sprache und Praxis nicht entraten, weil sie darin lebt, das Dunkel der menschlichen Existenz durch solche Umschreibung als scheinbar erhellt darzustellen. Da sie sich nachdenkend aber immer bewußt bleiben muß, daß es sich bei dem Umschreiben nur um Chiffren handelt, das Erhellen nur ein Aufweisen des Dunkels sein kann, ist sie wesentlich an die Sprache des Mythos gebunden. Die christliche Verkündigung bedient sich dieser mythologischen Sprache ebenfalls als Chiffer, jedoch im gläubigen Bezeugen, daß durch das eschatologische Handeln Gottes der Grund der menschlichen Existenz nicht mehr im Dunkel liegt, die mythologische Sprache darum nicht unerklärbar, sondern erklärbare Chiffer ist. Entmythologisierung ist darum Besinnung des Glaubens auf den Gehalt seiner Sprache auch da, wo er sich dieser Sprache weiter bedient, da er ihrer in der Praxis nicht entraten kann.

Soweit die Theologie dieses Nachdenken vollzieht auf dem Grunde des Heilsgeschehens, des eschatologischen Handelns Gottes, entgeht sie der Gefahr, dergestalt zur Philosophie zu werden, «daß als Quelle das einzige und eigentümliche der Religion nicht mehr fühlbar ist.» (104) Soweit Bultmann die christliche Verkündigung auf die Mitte des Glaubens so hingewiesen hat, daß auch dem Philosophierenden diese Mitte sichtbar geworden ist — und Jaspers gibt den Beweis dafür, daß das geschehen ist, wenn er auch mit Unbehagen davon spricht (103) —, hat er dem Gespräch zwischen der Philosophie und Theologie den Dienst geleistet, daß die Grenze zwischen beiden darin sichtbar wird, daß beide von einem verschiedenen Grunde her reden, die Theologie von einem nur zu bezeugenden Heilsgeschehen her, dessen Bezeugung vielleicht praktisch, niemals aber wesentlich an die mythologische Sprache gebunden ist, die Philosophie von einer Liberalität her, von der her aller Glaube nur als möglicher Glaube erscheinen kann, dem darum jedes Reden von einem Heilsgeschehen als ein Ärgernis erscheinen muß, unerträglicher als das Ärgernis der mythologischen Sprache.

H. W. Bartsch, Mölln (Deutschland)

Theologie der Existenz¹

Im Denken der Gegenwart hat sich ein Begriff von Existenz herausgebildet, der mir für das Verständnis und die Beantwortung der Grundfragen christlicher Theologie so bedeutsam erscheint, daß ich hier programmatisch von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Theologie der Existenz reden möchte.

Als Beispiele solcher Grundfragen, die hinter allen uns beschäftigenden theologischen Einzelproblemen immer wieder auftauchen, hebe ich hervor:

erstens: die Frage nach dem Wesen des Glaubens an die Heilsoffenbarung Gottes in Christus in seinem Verhältnis zu einer außerhalb dieses Zusammenhangs möglichen Gotteserkenntnis;

zweitens: die Frage, wie der Mensch um Sünde und Schuld wissen und Versöhnung erfahren könne, ohne daß dabei die Natur durch die Gnade oder die Gnade durch die Natur in Frage gestellt wird;

drittens: die Frage nach dem Verhältnis von erforschbarer und gestaltbarer Geschichte einerseits und zu glaubender göttlicher Heilsgeschichte anderseits — und zwar beides sowohl in bezug auf die Überlieferung als auch in bezug auf die Zukunft.

Gerade im Blick auf diese theologisch wesentlichen Problemstellungen läßt sich der hier in Frage stehende Existenzbegriff folgendermaßen charakterisieren:

Erstens bezeichnet Existenz ein Selbstsein, das nur durch begrifflich-gegenständliches Denken erhellt, wissenschaftlich-allgemeingültig aber nicht bewiesen werden kann. In solchem Selbstverständnis erfährt sich Existenz als bezogen auf eine ebenfalls nicht zu vergegenständlichende Transzendenz. Diese Transzendenz des Glaubens für Existenz ist etwas anderes als das Nichts, vor das sich das gegenständliche Erkennen an seinen Grenzen gestellt sieht.

Zweitens wird sich Existenz ihres Zusichselberkommens, auf dem Hintergrund eines möglichen Verfehlens- und Verfallenkönnens, als eines unverfügablen Geschenkes bewußt. Während die Grenzen des gegenständlichen Denkens und die Selbsterfahrung es verbieten, das Verfehlen und Verfallen auf eine außerhalb der Existenz gelegene Macht abzuschieben, versteht Existenz sich in ihrer Selbstverwirklichung als Gnade.

Drittens ist sich Existenz bewußt, daß sie in ihrem Selbstverständnis nie am Anfang steht und daß die Art und Weise, wie sie sich in verwandelnder Aneignung der Überlieferung verwirklicht, gerade um der Unbedingtheit ihrer Geschichtlichkeit willen nie auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben darf. So aber erscheint in der Gemeinschaft selbstseiender Existzen das Reich der Wahrheit in der Zeit.

Was mit diesen Bestimmungen des Existenzbegriffes, wie er heute vor allem bei Karl Jaspers vorliegt, gemeint ist, läßt sich am besten in ihrer Anwendung auf die vorangehend erwähnten Grundprobleme christlicher Theologie zeigen. Dabei wird sich nicht nur die Stichhaltigkeit, sondern auch die theologische Fruchtbarkeit unseres Existenzbegriffs erweisen.

¹ Referat, gehalten am deutschen Theologentag in Berlin (3. bis 6. Januar 1954). Vgl. dazu eine demnächst im Verlag Paul Haupt unter dem gleichen Titel erscheinende Schrift des Verfassers.

In der Offenbarungsfrage stehen sich in der heutigen theologischen Situation vor allem zwei Auffassungen gegenüber. Nach der einen kann von einer Offenbarung und Erkenntnis Gottes nur in Christus für den Glauben gesprochen werden. Außerhalb des Glaubens an Gottes Offenbarung in Christus gibt es keine Gotteserkenntnis. Daß dem so ist, wird daraus abgeleitet, daß jene angebliche Gotteserkenntnis sich nicht auf die alleinige Offenbarung in Christus beruft, sondern ihr im Gegenteil widerstreitet. Daß Christus Gottes alleinige Offenbarung ist, sei aber nicht objektiv begründbar, sondern das erwahre sich nur im Vollzug dieses Glaubens selbst. Dieser radikalen Offenbarungstheologie steht eine andere Auffassung gegenüber, wonach die Offenbarung Gottes nicht auf Christus eingeschränkt ist, sondern vielmehr auf Grund von Gottes allgemeiner Offenbarung eine Erkenntnis Gottes auch außerhalb des christlichen Glaubens möglich sei. Diese außerchristliche Gotteserkenntnis sei freilich nicht zum Heil genügend; aber sie bilde den unumgänglichen Anknüpfungspunkt für die Heilsoffenbarung Gottes in Christus. Außer auf diese praktische Notwendigkeit berufen sich die Vertreter dieser Verbindung von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarungsglauben auch auf das Zeugnis der Schrift und auf die weit überwiegende Mehrheit der christlichen Lehrtradition.

Wir können es uns hier ersparen, auf die diesbezüglichen Auseinandersetzungen in der Theologie der Gegenwart einzutreten. Ihr Resultat scheint mir darin zu bestehen, daß die Vertreter beider Standpunkte Recht und Unrecht zugleich haben, und zwar in einem Maße, daß ihre Argumente sich gegenseitig aufheben. Die christologische Offenbarungstheologie erhebt gegenüber den Vertretern einer in irgendeinem Maße zu berücksichtigenden natürlichen Theologie nicht zu Unrecht den Vorwurf der Inkonsistenz gegenüber den eigenen Voraussetzungen und der Infragestellung des christlichen Offenbarungsanspruchs. Die letzteren dagegen weisen mit nicht zu überhörenden Gründen auf die Unhaltbarkeit jenes unentwegten «Christomonismus» hin.

Angesichts des damit sichtbarwerdenden Nullpunktes der Diskussionslage könnte man sich fragen, ob nicht eine Rückkehr zu den Positionen der von diesen mehr oder weniger konsequenter Offenbarungstheologien als bloße natürliche Theologie abgelehnten Typen von Theologie am Platze wäre, deren Bestreben dahin ging, die christliche Überlieferung wissenschaftlich zu bearbeiten und in ein System zeitlos gültiger wissenschaftlicher Wahrheiten überzuführen. Indes gerade daran hindert uns nun unser Begriff der Existenz und die damit verbundene Einsicht in die Grenzen wissenschaftlichen Erkennens. Was uns von der früheren liberalen Theologie in erkenntnistheoretischer Hinsicht scheidet, das ist die Einsicht in die Unzuständigkeit des begrifflich-gegenständlichen, wissenschaftlichen Denkens sowohl in bezug auf das Sein im Ganzen wie in bezug auf die Wirklichkeit von Existenz.

Speziell gegenüber der spekulativ-liberalen Theologie müssen wir in Anschlag bringen, daß für wissenschaftliches Erkennen, das notwendig immer begrifflich-gegenständlich ist, Aussagen über das Sein im Ganzen wie über das Sein an sich unmöglich sind. Hinter dem in gegenständliche Begriffe gefaßten Sein heben sich immer neue Horizonte ab, die eben gerade

durch die Vergegenständlichung in Erscheinung treten, vor jedem Zugriff aber zurückweichen. Was in gegenständliche Begriffe gefaßt ist, stellt aber auch deswegen nie das Sein an sich dar, weil Gegenständlichkeit stets subjektbezogen ist. Gegenständliche Aussagen sind gerade in ihrer objektiven Gültigkeit immer auf ein Subjekt bezogen und deshalb in ihrer Allgemeingültigkeit im wissenschaftlichen System stets relativ. Das seiner Grenzen bewußte, wirklich kritisch-wissenschaftliche Erkennen kann deshalb nie Aussagen über das Sein im Ganzen und an sich, über die Welt als Ganzes und Gott als deren Ursprung machen, sondern, wenn es sich selber treu bleibt, so wird es hier nur von einem Nichts sprechen können. Die Anerkennung dieses Nichts bedeutet freilich, daß die Welt für gegenständliches Denken nicht in sich schließbar ist, sondern offen bleibt nach einer von ihr ebenso unablösbaren wie unauslotbaren Tiefe hin.

Entgegen den Gottesbeweisen, aber auch entgegen der Bestreitung einer Schöpfungsoffenbarung müssen wir also auf diesem Boden sagen: es gibt eine allgemeine Offenbarung, aber es gibt keine natürliche Gotteserkenntnis. Für begriffliches Erkennen offenbart sich Gott schlechthin als Geheimnis. Der mythologische Ausdruck dafür könnte lauten: Die Welt ist Schöpfung. Aber über einen Schöpfer läßt sich hier noch keine Aussage machen.

Das wird erst möglich, wenn wir der anderen, wissenschaftlich-objektiv ebenfalls nicht faßbaren Wirklichkeit innewerden: der Wirklichkeit der Existenz, d. h. jenes Selbstseins, als das ich mich je selber in meinem Selbstverständnis als verantwortliches Personwesen verwirkliche, das sich aber in keiner Weise zum Gegenstand der Betrachtung machen, sondern auf diese Weise nur erhellen läßt. Daß ich Ich bin und nicht ein anderer, daß nicht «es» in mir denkt und «etwas» in mir handelt, sondern daß ich verantwortlich wähle und entscheide, das kann ich weder mir noch einem anderen wissenschaftlich beweisen. Meines Selbstseins in Freiheit und Verantwortung werde ich in einem nicht mehr zu vergegenständlichenden Akt der Selbstverwirklichung inne. Die Art dieses Vollzuges ist freilich bedingt durch die Helligkeit des ihm voraufgehenden und nachfolgenden begrifflichen Denkens; aber er ist weder dessen Resultat noch Gegenstand. Für gegenständliche Betrachtung gibt es Existenz in diesem Sinne überhaupt nicht. Sie kann begrifflich nur umkreist, aber nicht direkt ausgesagt werden.

Mit diesem Innewerden meiner selbst als Existenz ist nun aber — ebenso unausweichlich wie die Unmöglichkeit einer begrifflichen Fassung — ein Bezug auf Transzendenz verbunden. Gerade in ihrer Selbstverwirklichung erfährt sich nämlich Existenz paradoxaweise zugleich als bestimmt, geschaffen, erwählt, sich geschenkt. Um diesen ihren unverfügaren Geschenkcharakter weiß sie aus der Erfahrung, daß dieses Zusichselberkommen auch ausbleiben kann, daß es unerzwingbar ist. In ihrem eigentlichen Sein wird Existenz ihrer selbst als eines Geschöpfes gewahr, das in seiner Situation zur Selbstverwirklichung bestimmt ist. Diesem Geschöpfsein entspricht jetzt aber auf der andern Seite nicht einfach ein Nichts, sondern im nichtobjektivierbaren Innewerden ihrer selbst hat es Existenz mit einem Schöpfer zu tun, der für sie Person ist, wie sie sich selber als Person erfährt. Dieses nicht zu vergegenständlichende Sichverwirklichen von Existenz in der Bezogenheit auf ihren ebenfalls nicht zu vergegenständlichenden schöpferischen Ursprung in der Transzendenz bezeichnen wir im Unterschied zum begrifflichen Erken-

nen als Glauben. Auch der Glaube erhellt sich in begrifflichem Denken, aber in dieser Selbsterhellung weiß er um die völlige Ungegenständlichkeit seines Inhalts. Ich kann weder wissen noch beweisen, daß ich glaube, sondern nur auf Glauben hin und von Glauben her denken. Dieses Verständnis des Glaubens und seines Bezogenseins auf einen persönlichen Gott, wie es am unmittelbarsten im Gebet in Erscheinung tritt, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem sogenannten religiösen Erkennen der Ritschl-Hermann-Trötsch'schen Glaubenslehre. Der Unterschied besteht aber darin, daß Theologie der Existenz von den für jene Theologen typischen Versuchen einer psychologischen Erfassung des Glaubens und eines wissenschaftlichen Ausweises seiner Gehalte absieht und statt dessen, wie die heutige radikale Offenbarungstheologie, vom unbegründbaren Wagnis des Glaubens aus denkt — aber nun nicht einfach in mythologischen Behauptungen sich ergehend, sondern in ständiger kritischer Erhellung jeder ihrer Vergegenständlichungen. Wie die heutige «Und-Theologie» weiß sie auch um eine zwiefache Offenbarung Gottes als des Schöpfers und Erlösers für Existenz, während es für gegenständliches Denken an der Grenze seiner Immanenz nur das Nichts gibt, in das alle Gegenständlichkeiten, auch diejenigen des sogenannten Glaubens, sich auflösen — wenn sie nicht als Ausdruck des Selbstverständnisses von Existenz gedeutet werden.

Damit dürfte in dieser Hinsicht Theologie der Existenz nicht nur über die durch die heutige Offenbarungstheologie überholte liberale Theologie hinausführen, sondern auch über die Nullpunktsituation, welche in der Problematik dieser Offenbarungstheologie sichtbar geworden ist.

II.

Wir wenden uns dem zweiten Punkt zu: der Frage nach dem Verhältnis der Natur des Menschen zum Wirken der Gnade in der Erlösung. Das hier vorliegende Problem läßt sich am besten in der Gestalt des katholisch-reformatorischen Gegensatzes darstellen.

Die katholische Theologie faßt bekanntlich die Wirkung des Sündenfalls Adams so auf, daß dadurch der Mensch seine schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit nicht völlig verloren hat. Das ist möglich auf Grund der Unterscheidung einer zwiefachen ursprünglichen Ausstattung des Menschen, bestehend aus den unverlierbaren *dona naturae*, wozu auch der freie Wille und das verantwortliche Personsein gehören, und einem verlierbaren und durch den Sündenfall tatsächlich verlorengegangenen *donum superadditum*. Mit Hilfe jenes unverlorenen Teiles der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit ist es dem Menschen möglich, mit der Gnade, die als eine übernatürliche Kraftsubstanz vorgestellt wird, zusammenzuarbeiten, und zwar so, daß dabei wohl die Gnade den Anfang macht, daß aber auf Grund der — mit Hilfe jener erworbenen — innenwohnenden Gnade der Mensch zum Erwerb vor Gott verdienstlicher Werke fähig ist.

Diese Werkgerechtigkeit ist es, was den Protest der Reformation herausgefordert und sie mit Berufung auf die paulinische Rechtfertigung des Sünder durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke den Synergismus von Natur und Gnade verwerfen und das *sola gratia* proklamieren ließ. Diese Ausschaltung der Werke wurde anthropologisch begründet durch die Lehre von der

durch den Sündenfall bewirkten völligen Zerstörung der urständischen Vollkommenheit. Grundsätzlich ist in bezug auf den natürlichen Menschen von keiner Gottebenbildlichkeit zu reden. Da er auch als Gerechtfertigter, d. h. als einer, dem Gott seine Sünde um des Sühnetodes Jesu willen nicht zurechnet, ein Sünder bleibt, so bleibt für ihn die Verwandlung in die Gottebenbildlichkeit Christi eine eschatologische Verheißung.

Wir haben hier nicht auf die Schwierigkeiten einzutreten, die aus dieser Rechtfertigungslehre den Reformatoren und ihren Nachfolgern in bezug auf die dafür in Anspruch genommene Schriftgemäßheit und die darauf zu gründende Ethik erwachsen sind. Émil Brunner hat in seiner Ethik geschrieben, daß «seit der Reformationszeit keine einzige Ethik vom Zentrum evangelischen Glaubens aus entworfen worden» sei. Karl Barth aber sieht bekanntlich das Moment der Gnade in gewissen Ausprägungen katholischer Theologie besser gewahrt als in derjenigen Brunners. In der Tat besitzt die katholische Theologie die Möglichkeit, in ihrer Anthropologie die Zerstörung des Ebenbildes so weit gehen zu lassen, daß ihre Position nicht mehr hinter derjenigen des protestantischen *Imago-Restes* zurücksteht, und ferner kann sie in der Gnadenlehre die *gratia praeveniens* so stark betonen, daß dadurch gewisse Ausformungen der Heiligungslehre auf protestantischer Seite in den Schatten gestellt werden. Die beiden von uns herausgestellten Typen katholischer und reformatorischer Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade lassen sich also nicht einfach auf die beiden Konfessionen verteilen, sondern stellen Exponenten der die ganze christliche Lehrtradition durchziehenden Konkurrenzierung von Natur und Gnade dar. Brunners Vorschlag eines qualitativen statt eines quantitativen Verständnisses des *Imago-Restes* bildet einen Ansatz zu einer Überwindung dieser Problematik. Aber er leidet an der inneren Halbheit, daß er diese Interpretation nicht auch auf das christologische Heilswerk und die darin begründete Erlösung ausdehnt, indem er hier an der mythologischen Gegenständlichkeit festhält. Das hat ihm mit Recht den Vorwurf der Inkonsistenz und des Katholisierens eingetragen.

Was ist aber von einer Theologie der Existenz aus zu dieser Problematik von Natur und Gnade zu sagen? Nach dem über den Existenzbegriff von uns Ausgeführten kann man über den Menschen als verantwortliches Personwesen keine allgemeingültige objektive Aussage machen. Personsein läßt sich nicht wissenschaftlich beweisen, sondern Person bin ich nur im Vollzug meiner nichtobjektivierbaren Selbstverwirklichung in Freiheit und Verantwortung. Desgleichen ist ein anderer für mich nur Person in dem Maße, wie ich ihn als solche in einem nicht zu sichernden Wagnis verstehe. Dieses unmittelbare, personale Verstehen meiner selbst wie des andern ist aber nur möglich auf dem Wege begrifflich-gegenständlichen Erkennens — nicht so, daß dieses Verstehen das beweisbare Resultat dieses begrifflichen Erhellens wäre, wohl aber so, daß es ohne dasselbe nicht zur Klarheit über sich selber gelangen könnte.

Aus dieser Eigentümlichkeit, daß nicht zu vergegenständlichendes Personsein zum bewußten Vollzug nur durch gegenständlich-begriffliches Erkennen kommt, folgt nun aber beides: daß die Gottebenbildlichkeit durch ihre Vergegenständlichung zerstört und zugleich im Innwerden dieses Zerstörseins gewonnen wird.

Der Mythus vom Sündenfall drückt diese Paradoxie so aus, daß er die Protoplaster dadurch zu verantwortlichen Personen werden läßt, daß er sie nach den Früchten des Baumes der Erkenntnis greifen und davon essen und eben damit schuldig werden läßt. Vor dem Greifen nach jener verbotenen Frucht konnten sie gar nicht schuldig werden, d.h. wissen, daß sie vor Gott ihre Bestimmung verfehlt haben; Schuld und Reue gibt es erst, nachdem die äußere Autorität durch das Begreifen dem eigenen Wesen einverleibt worden ist. Im Augenblick, wo ihnen die Augen für ihr Verantwortlichsein, für ihr Sein als Existenz aufgehen, hat die paradiesisch kindliche Gottunmittelbarkeit ein Ende. Für den Begreifenden ist das Paradies zum Mythus geworden, die begrifflich erhellte Existenz aber zugleich zur Schuld des Wie-Gott-sein-Wollens; denn wie ein Gott scheint der Begreifende über seine Gegenstands-welt verfügen zu können. Indem er um die Welt und um sich selber weiß, ist er zugleich aus der Welt Gottes herausgefallen und mit sich zerfallen. Gegenständlich betrachtet erscheint diese Geschichte tragisch — um Mensch zu werden, muß der Mensch Sünder werden —, aber dieser Ausweg in die Tragik wird verlegt durch das Bewußtsein der Schuld, die nicht auf einen anderen und auch nicht auf den Erschaffer der Schlange abgeschoben werden kann, sondern die der Mensch selber auf sich nehmen muß.

Aber in dieser Sündenfallgeschichte hat die christliche Kirche von jeher auch schon das Protevangelium gefunden von Evas Same, welcher der nach ihm schnappenden Schlange den Kopf zertreten wird. Dem seine Schuld auf sich nehmenden Menschen erwächst ein Erlöser. In verschiedenen Gestalten durchzieht der messianische Mythus die Bibel. Immer aber bezeichnet er ein besonderes schöpferisches Eingreifen Gottes, das indes mit der Eigentätigkeit des Geschöpfes deswegen nicht in Konkurrenz, aber auch nicht in einem klug abzuwägenden Zusammenwirken steht, weil es als eine neue Schöpfung ganz Gnade ist und doch zugleich dem zur Teilnahme an der Vollendung Erwählten Gelegenheit gibt, seine Erwählung in freier Entscheidung zu verwirklichen.

Existenz, die ihre gegenständlich erhellte Situation, zu der mit dieser Vergegenständlichung auch gerade das Wie-Gott-sein-Wollen und alles daraus folgende Sichselbstbehaupten in Sorge, Angst und Ummenschlichkeit als Rebellion gegen ihre Geschöpflichkeit gehört — Existenz, die diese ihre Situation nicht bloß als gegenständlich feststellbare und dann immer auch bloß relative Verfehlung, sondern als unbedingte Schuld übernimmt, erfährt eben darin in nicht zu vergegenständlichender Weise ihre Versöhnung nicht nur als ein Seindürfen, was sie ist, sondern auch als eine Gelegenheit, Sühne zu leisten und besser zu machen, was sie gefehlt hat. Existenz, als zugleich von Anfang an schuldig und versöhnt, ist in der Tat nicht eine schöpfungsmäßige Vorfindlichkeit, sondern erfährt sich immer als eine je besondere Schöpfung der Gnade — in der Terminologie der Gottebenbildlichkeit ausgedrückt: die Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört nicht zu seiner Natur als unverlierbares Wesensmerkmal, sondern sie ist je in Erscheinung tretendes Geschenk der Gnade, paulinisch gesprochen: Sein in Christus.

Von hier aus ist die Erschaffung des Menschen tatsächlich christologisch zu verstehen und von hier aus dann auch die Schöpfung und die Vorsehung, die Prädestination und die Rechtfertigung. Dem Bösen kommt für Existenz — wie der Schlange — nur die Bedeutung zu, den Menschen Mensch werden

zu lassen, um dann von der neuen Kreatur zertreten zu werden. Es dient wohl zur Erhellung und damit zur Verwirklichung von Existenz, wenn sie in begrifflichem Denken der Rebellion gegen Gott in seiner Schöpfung, des Übels in seiner Welt, der Widersprüchlichkeit im eigenen Verhalten, der Verfehlung ihrer Bestimmung inne wird; aber für Existenz ist das alles, wie Karl Barth sagt, nur das Niedrige, der fliehende Schatten. Ihr mehr Wirklichkeit zugestehen hieße aus dem Glauben herausfallen. Der *deus absconditus* war noch immer in der Gefahr, eine Konstruktion des Unglaubens darzustellen.

Aber im Unterschied zu Barths Theologie gründet für Theologie der Existenz das alles nicht in einem objektiven Heilsgeschehen, sondern im möglichen Selbstverständnis von Existenz. Dem mythologischen Heilsgeschichtsdogma kommt nur die Bedeutung zu, Ausdruck des Selbstverständnisses von Existenz zu sein.

III.

Diese Unterscheidung führt uns zur dritten der am Anfang genannten Grundfragen christlicher Theologie: der Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte.

Hier stehen sich heute im Streit um Bultmann gegenüber eine Heilsgeschichtstheologie, welche einer historisch-wissenschaftlichen Theologie als Mythologie erscheinen muß, und eine Interpretation der Überlieferung, welche von dem Glauben an das entscheidende Heilsgeschehen in Christus aus nur als Auflösung der Theologie in Philosophie beurteilt werden kann. Die Lage wird noch dadurch kompliziert, daß die Heilsgeschichtstheologie der geschichtswissenschaftlichen Forschung nicht ausweichen, wohl aber nichts von Mythologie wissen will — Bultmann und seine Anhänger ihrerseits von einem einmaligen Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Christi reden, für das nach ihnen in der Philosophie kein Platz vorhanden sein soll. So wie hier der Art und Weise, wie auf der einen und anderen Seite von einem Heilsgeschehen in der Geschichte gesprochen wird, je von der anderen Seite widersprochen wird, bleibt von einem solchen Geschehen überhaupt nichts mehr übrig. Schärfer, als es hier geschieht, könnte die Selbstaufhebung der Theologie nicht in Erscheinung treten.

Von einer Theologie der Existenz aus, wie wir sie im Vorangehenden entwickelt haben, ist dieser Ausgang freilich nicht überraschend. In einer geistigen Situation, wie die unsrige es nun einmal ist, zu der um ihres Wissenschaftsbegriffs willen der Mythosbegriff als Vergegenständlichung eines wissenschaftlich nicht mehr faßbaren Sachverhalts — nämlich des Seins im Ganzen und der Existenz — gehört, ist es unausweichlich, daß sich die geistige Substanz der Überlieferung auflöst, wenn wir dieser unserer Situation nicht oder nur halb Rechnung tragen. Das ist aber sowohl in der Mythodoxie wie in dem Bultmannschen Reden vom Kerygma der Fall.

Aber Theologie der Existenz stellt nicht nur in objektiver Analyse dieses *commune naufragium theologiae* und dessen Ursachen fest, sondern schickt sich auch an, aus den *disiecta membra* ein Neues zu bauen.

Ausgangspunkt ist und bleibt das Selbstverständnis von Existenz. Darin aber weiß sich Existenz nie am Anfang. Was sie ist, das ist sie in und durch

Überlieferung. Mag es von bestimmten Ausformungen christlicher Tradition als nichtchristlich beurteilt werden, so ist doch das, was wir über Offenbarung und Gnade ausführten, nur möglich auf dem Boden biblisch-christlicher Überlieferung, und zwar nicht nur der Form, sondern auch dem Gehalt nach. So sehr Theologie der Existenz eine universale Möglichkeit des menschlichen Selbstverständnisses bildet, so tritt sie doch nie als die eine, universale Wahrheit auf den Plan, sondern stets in einer bestimmten geschichtlichen Ausformung. Wagen wir es, in den jeweiligen Ausformungen mythologischer Heilsgeschichtskonzeptionen und in dem Anspruch der Universalität ihrer Gültigkeit den notwendig gegenständlichen Ausdruck der Unbedingtheit des darin sich verwirklichenden und aussprechenden Existenzverständnisses zu sehen, dann stellen weder ihre Deutung als Ausdruck menschlichen Selbstverständnisses noch ihr mythologischer Charakter für uns einen Anstoß dar. Gerade in ihrer gegenständlichen Relativität ist die Heilsgeschichte und sind ihre Ausgestaltungen in der Lehre von der Kirche und den Heilsmitteln, einschließlich der individuellen und universalen Eschatologie, Gestaltwerdungen von Existenz als Gnade und Erscheinungen der Gemeinschaft von Existenz in einem Reich der Gnade. Was für mich als Existenz in der Tradition meiner Kirche, in ihren Bekenntnissen und Institutionen, in ihrem Kultus und ihren Ordnungen unbedingt gilt, das erhebt nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Alleinseligmachen, sondern das ist in der Unbedingtheit, in welcher ich mich darin mit andern verstehe und verwirkliche, eine Erscheinungsform des Ewigen in der Zeit.

Diese Möglichkeit besteht auch für Theologie der Existenz als christliche Theologie. Das zeigt sich in der Vergangenheit darin, daß christliche Theologie, wo sie lebendig war, unter allen möglichen Ausprägungen und Selbstmißverständnissen, im Grunde stets Theologie der Existenz war — und in der Gegenwart darin, daß es nicht nur in einer untheologischen und nachchristlichen Welt ein Verständnis und eine Gemeinschaft im Sinne von Theologie der Existenz gibt, sondern daß Christus sogar durch theologisch und konfessionalistisch verschlossene Türen eingehen und sich als der Herr seiner oft so seltsamen Jünger erweisen kann, indem er sie aufeinander hören und einander verstehen läßt.

Und das gibt uns den Mut, nicht von einem *finis christianismi* zu reden, sondern läßt uns Hoffnung fassen auf eine Zukunft christlichen Glaubens.

Fritz Buri, Basel

Erklärung

Nachträglich sehe ich, daß in meiner Anzeige von V. Maags Amosbuch («Schweiz. Theol. Umschau» 1953, S. 153 ff.) über den gemachten Einwänden das positive Gesamurteil, daß es sich um eine sehr wertvolle und die Forschung fördernde Leistung handelt, etwas zu kurz gekommen ist. Ich bedaure das und möchte es hiemit meiner Besprechung hinzufügen.

W. Baumgartner

Berichtigung

«Theol. Umschau» 1953 soll es heißen: S. 133, Z. 7 v. u. «politischen» statt polizeilichen; S. 136, Z. 3 v. o. «heraufführte» statt herausführte; S. 137, Z. 10 v. o. «Direktheit» statt Direktion; S. 143, Z. 14 v. u. «neu» zu streichen.

AZ

BERN 6